UNIVERSITÉ DE FRANCE.

ACADÉMIE DE STRASBOURG.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE.

EXPOSITION CRITIQUE

DES

OPINIONS DE S^T^-AUGUSTIN

SUR

LA NATURE ET L'ORIGINE DU PÉCHÉ.

THÈSE

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

LE DÉCEMBRE 1866, A HEURES DU SOIR

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE

PAR

ALFRED GARY,

DE NÎMES (GARD).

STRASBOURG,

IMPRIMERIE DE FRÉDÉRIC-CHARLES HEITZ,

RUE DE L'OUTRE, 5.

1866.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552714_0006

A M. LE PASTEUR C. DARDIER

A NÎMES.

A MES PARENTS.

A MES AMIS.

A. GARY.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE.

M. Bruch ✻, Doyen de la Faculté.

MM. Bruch ✻,
Richard,
Reuss ✻,
Schmidt,
Colani,
Lichtenberger,
} Professeurs.

M. Schmidt, Président de la soutenance.

MM. Schmidt,
Reuss,
Colani,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

EXPOSITION CRITIQUE

DES

OPINIONS DE SAINT-AUGUSTIN

SUR

LA NATURE ET L'ORIGINE DU PÉCHÉ.

INTRODUCTION.

Le problème de l'origine et de la nature du péché est un de ces problèmes toujours anciens et toujours nouveaux, qui ont le privilége de captiver les intelligences, parce qu'ils sont par excellence des problèmes humains. La question du péché est d'ailleurs la question centrale de la dogmatique ; aussi voyons-nous, de tous temps, les théologiens dignes de ce nom, en poursuivre la solution avec une ardeur passionnée. Augustin et Pélage, Thomas d'Aquin et Duns Scot, Luther et Érasme ne sont que les principaux champions dans la grande lutte qui s'est livrée à ce sujet.

Il serait sans doute fort intéressant de parcourir l'histoire de ces controverses, de constater la plupart des résultats auxquels est arrivée la pensée théologique, de faire un choix entre eux, et de tirer ensuite sa conclusion : mais, outre que cette histoire serait immense et nécessiterait un travail fort long, elle ne serait pas d'une grande utilité pour le but que nous nous sommes proposé.

Toutes ces solutions, diverses en apparence, peuvent se ramener à deux systèmes types : le système augustinien et le système pélagien. En effet, depuis Augustin et Pélage, et même avant eux, les docteurs qui se sont occupés de ce sujet ont nié ou exalté tour à tour le libre arbitre de l'homme; il n'y a dans leurs théories qu'une différence de nuances.

Étudier ensemble ces deux systèmes pour se rendre compte de leurs divergences et les combattre l'un par l'autre ; ou bien, en étudier un des deux et en noter les imperfections et les lacunes ; après avoir démoli, édifier en dernier lieu une théorie du péché, c'est là, ce me semble, une manière plus commode et plus utile d'embrasser sous toutes ses faces cette vaste question.

Nous avons choisi le système augustinien, parce que c'est celui qui a le plus influé sur la doctrine officielle de l'Église. Un rapide coup-d'œil jeté sur l'histoire suffirait pour apprécier cette influence. Nous verrions quel rôle important a joué l'évêque d'Hippone dans les luttes théologiques des siècles passés. D'ailleurs, même aujourd'hui, n'est-il pas en grand honneur auprès de certaines écoles et son nom n'impose-t-il pas encore beaucoup ?

«Sans doute, dit M. Nourrisson [1], le nom de Saint-Augustin impose, et on semble mal venu à n'être pas tout admiration pour celui à qui l'Église a décerné les honneurs des autels ; dont la postérité émue vénère la mémoire avec une sorte d'attendrissement ; qui, des accents de son repentir et des affirmations de son dogmatisme, a comme rempli l'univers. Mais si l'admiration seule est permise,

[1] La philosophie de Saint-Augustin, t. II, p. 278.

que devient la critique? Et sans la critique elle-même, que devient l'admiration ?»

Nous nous emparons de ces paroles, et c'est dans un esprit d'indépendance et d'impartialité que nous allons exposer le système augustinien et le soumettre à notre appréciation critique.

PREMIÈRE PARTIE.

EXPOSITION DU SYSTÈME AUGUSTINIEN.

I.

Vie intellectuelle d'Augustin.

On se tromperait fort si l'on s'imaginait que la doctrine augustinienne sur le péché soit sortie tout d'une pièce de l'esprit de son auteur. Au contraire : elle a suivi, dans ses variations, les phases de la carrière si agitée du fils de Monique.

Augustin était encore dans son jeune âge, quand il commença à se préoccuper de la nature et de l'origine du mal. Il nous dépeint lui-même l'empire que les mauvaises passions exercèrent de bonne heure sur son âme. «Dès l'adolescence, dit-il, la beauté de mon âme se flétrit et je ne fus plus que pourriture.... Où étais-je, et combien j'étais exilé des délices de ta maison, dans cette seizième année où je laissai prendre le sceptre de mon âme à la volupté, cette passion qui, à la honte des hommes, règne en toute licence parmi eux, quoique défendue par tes lois [1].»

Perdu au sein de la corruption de Carthage, il se laisse

[1] Confess., lib. II, cap. 1 et 2.

aller à ses passions dévorantes : les préceptes de sa mère Monique s'effacent peu à peu de son âme et en lui s'oblitère la conscience de la responsabilité humaine, et s'affaiblit la pensée d'une Providence rénumératrice et vengeresse [1]. Son âme malade, au lieu de chercher le repos et la guérison près de Dieu, était avide de se guérir au contact des choses sensibles, et menaçait d'être envahie à tout jamais par un grossier matérialisme.

Mais Augustin n'était pas de ces âmes vulgaires qui ne font aucun effort pour briser leurs chaînes et arriver à la glorieuse liberté des enfants de Dieu. Il se sentait mal à l'aise au milieu des voluptés coupables dont il s'enivrait, et il ne cessait d'aspirer vers la lumière et la vérité. Une circonstance imprévue vint l'arracher à ses passions habituelles et raviver en lui ce feu divin qui couvait sous la cendre. Ce fut la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron. «Ce livre, dit-il lui-même, changea tous les sentiments de mon âme; il tourna, vers toi, Seigneur, mes prières, et il donna une direction nouvelle à mes vœux et à mes désirs [2].» — Mais le nom de Christ n'était pas là, ce nom qu'il avait, suivant son expression, sucé dès sa plus tendre enfance avec le lait de sa mère et qu'il retenait au fond de son cœur. Aussi, tout ce qui se présentait à lui sans ce nom divin, quoique élégant et bien écrit, et même rempli de vérité ne l'entraînait pas tout entier [3]. Il résolut alors d'appliquer son esprit à la lecture des saintes Écritures ; mais son orgueil en dédaignait la simplicité.

Cependant, cette agitation sans repos, cet isolement

[1] Confess., lib. III, cap. 1.

[2] Ibid., III, 4.

[3] Ibid., III, 5.

constant, lui devinrent de plus en plus insupportables. Nous avons déjà dit combien la question de l'origine du mal le préoccupait fortement. Il cherchait la cause de cette lutte perpétuelle qu'il soutenait, lorsqu'arrivèrent à Carthage des Manichéens qui avaient la prétention de résoudre ce grand problème. Le jeune homme se jeta dans leurs bras. L'explication que donnait le Manichéisme de l'existence du mal dans le monde, était propre à le séduire. Le dualisme le mettait à l'aise, et il était heureux de rejeter sur ce mauvais principe les penchants dérèglés qu'il sentait en lui. Pendant neuf années, il fut un adepte fervent de la secte. «Pendant les neuf années qui s'écoulèrent de la dix-neuvième à la vingt-huitième année de mon âge, dit-il, je fus à la fois trompé et trompeur, m'égarant moi-même et égarant les autres dans toutes sortes de passions: en public, par l'enseignement de ces sciences que l'on nomme libérales, et en secret par le faux nom de la religion; orgueilleux au-dehors, superstitieux en cachette, partout victime de la vanité [1].» Et pourtant il lui fallut encore longtemps pour qu'il se détachât complétement du Manichéisme.

Le doute commença à se glisser dans son esprit, lorsque, comparant les calculs astronomiques des Manichéens avec ceux des philosophes, il s'aperçut des discordances qui existaient entre les uns et les autres. Il soupçonna que les Manichéens pouvaient bien ignorer les choses dont ils parlaient; et bientôt, allant plus loin, il se demanda si les Manichéens qui se trompaient sur les choses de ce monde, ne se trompaient pas aussi sur les choses du ciel [2].

[1] Voir Janet, Confess., intr. p. VIII.

[2] Confess., IV, 1.

Ce furent surtout ses conversations avec Fauste qui contribuèrent à le détourner du Manichéisme. Fauste était un homme d'une élocution charmante, très-séduisant par le tour ingénieux de son esprit et par une grâce toute naturelle. Quand Augustin se fut convaincu que cet homme en qui il avait eu tout d'abord une grande confiance, était plus ignorant qu'il ne semblait, son zèle pour les doctrines manichéennes se refroidit considérablement.

De Carthage à Rome et de Rome à Milan, il traîna partout sa chaîne sans pouvoir la rompre. Il aimait à confier ses doutes et ses perplexités aux amis qui l'environnaient, à son cher Nébride en particulier qui avait tout quitté pour vivre avec lui [1]. Les deux amis tournaient et retournaient en tout sens l'idée manichéenne des deux principes, et voici l'objection qui leur paraissait décisive : Il y a, disaient-ils aux Manichéens, un bon principe. Or, admettre que ce principe soit sujet à se corrompre, à devenir mauvais, c'est une contradiction palpable. Mais alors, si le bon principe est incorruptible, pourquoi entre-t-il en lutte avec le principe du mal ? Pourquoi souffre-t-il que le mal s'empare de cette émanation ou portion de lui-même qui constitue l'âme humaine et qui a besoin, dites-vous, pour être purifiée d'une intervention nouvelle du bon principe. C'est là le raisonnement qui empêcha Augustin de s'engager jamais fort avant dans les mystères de la secte.

Ses entrevues avec Ambroise commencèrent à le décider d'abandonner définitivement le Manichéisme. Il ne se convertit pourtant pas sur-le-champ. La foi catholique, pour ne plus paraître à ses yeux tout-à-fait vaincue,

[1] Voir Saisset, Cité de Dieu, intr. p. XXII.

n'était pas regardée par lui comme victorieuse [1]. Où donc ira-t-il s'abriter? C'est au doute académique qu'il commencera par demander un asile. Il est persuadé que le dernier mot de la sagesse humaine, c'est le scepticisme. «A mesure, dit-il, que je considérais ce que beaucoup de philosophes ont pensé du monde visible, et que je le comparais avec ce que les Manichéens en ont dit, je trouvais moins de probabilité dans les opinions de ceux-ci que dans celles des autres; mais cela ne fit que me mettre dans la situation où l'on croit communément qu'étaient les Académiciens; je commençai à douter de tout sans pouvoir me déterminer à rien [2].» — Ailleurs il s'écrie: «O grands philosophes de l'Académie, que vous avez raison de dire qu'il n'y a rien de certain pour la conduite de la vie [3]!»

Mais, comme le remarque M. Saisset [4], le doute ne pouvait arrêter longtemps une âme comme celle d'Augustin, moins avide encore de lumière que de foi. Il lui fallait un Dieu. Mais lorsqu'il s'efforce de le concevoir, c'est sous une forme matérielle qu'il se le représente, et comme une masse répandue dans l'immensité. Ainsi il n'échappe au dualisme que pour glisser dans le panthéisme. «Pour toi, Seigneur, je te concevais comme une substance infinie, qui, enveloppant et pénétrant la masse bornée de l'univers, s'étendait encore au-delà de toutes parts, comme qui se représenterait une mer infinie, et au milieu de cette mer une éponge d'une prodigieuse gros-

[1] Confess., V, 14.
[2] Ibid.
[3] Ibid., VI, 11.
[4] Cité de Dieu, intr. p. XXIV.

seur, mais pourtant finie, que cette mer pénétrerait et embrasserait tout entière. C'est ainsi que je concevais la masse finie de tes créatures pleine de ta substance infinie [1].»

C'étaient aux doctrines platoniciennes qu'était réservé l'honneur de délivrer Augustin de toutes ces erreurs qui se disputaient sa raison, dualisme, scepticisme, panthéisme, et de lui inspirer le sentiment de l'invisible et de l'idéal. «Initié par Platon au sentiment de son être spirituel et à la conception de la réalité véritable, Augustin voit s'évanouir toutes les chimères du Manichéisme et du panthéisme et tous les doutes qui l'avaient tourmenté. — Dieu n'est plus pour lui je ne sais quel fluide, une sorte d'éther lumineux répandu dans l'espace, condamné à lutter contre un principe de ténèbres, et parvenant tout au plus à le resserrer dans l'enceinte d'un univers fini. Dieu est le principe spirituel, invisible, idéal, de toute vérité, de toute justice, de toute beauté; il est l'être des êtres, pénétrant et dépassant l'univers, non par une grandeur et une extension matérielles, mais comme cause interne, comme source éternelle de l'existence et de la vie. Or, cet être unique et universel étant essentiellement bon, étant le bien même, il ne peut y avoir de principe absolu du mal; tout ce qui est tient de Dieu son essence, et par conséquent est bon. Le mal, dans les créatures dépourvues de raison et de volonté, ne peut être qu'une infériorité de nature, une imperfection toute négative, et même dans les créatures libres, le mal, quoique plus réel, n'est encore qu'une défaillance de leur volonté s'écartant du bien véritable pour se laisser séduire par des biens infé-

[1] Confess., VII, 5.

rieurs. Voilà donc le spectacle de la création qui se transforme au flambeau de l'idéalisme. Le désordre s'enfuit; tout a sa place et son rang dans la variété harmonieuse de l'immense univers. Le mal ne vient pas de Dieu, mais de l'homme, et ce mal lui-même est racheté par un bien plus grand, la dignité de l'être moral, qui n'atteint que par l'épreuve et le repentir à toute la perfection de sa nature[1].»

Voilà donc quel fut pour Augustin le résultat de son commerce avec les Platoniciens; son intelligence s'épura et prit le goût des choses divines. Mais son âme n'était pas encore complètement apaisée. La philosophie, malgré ses aspirations vers le bien, le beau et le vrai ne lui suffisait pas; la religion seule pouvait lui faire goûter une paix sans orage et une parfaite sérénité.

Continuellement tourmenté, il alla confier ses angoisses non pas d'abord à Ambroise lui-même, mais à un prêtre de Milan nommé Simplicius. Ce dernier lui raconta la conversion éclatante d'un rhéteur africain nommé Victorin. Augustin, frappé de ce récit, ainsi que de la conversion de deux courtisans de Théodose, se mit à lire la Bible. Il fut vivement impressionné par ces paroles de Saint-Paul: «Ne vous laissez point aller aux débauches et à l'ivrognerie, à la luxure et aux impudicités, aux querelles et à l'envie; mais revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ[2].» Sa conversion était décidée.

Dès lors, il entre dans une période toute nouvelle de sa vie. Consacré prêtre, puis appelé à l'épiscopat d'Hippone, il se voua tout entier à la défense du christianisme, ou

[1] Saisset, Cité de Dieu, intr. p. XXX-XXXI.

[2] Rom. XIII, 13.

plutôt de l'Église. Il subordonne même l'autorité de l'Église à celle des Écritures ; l'Église devient pour lui l'autorité souveraine. Il ne tient plus la philosophie que pour une chose secondaire ; mais avouons pourtant qu'il ne la rejette pas complètement. Tout en étant chrétien, il est philosophe ; on a même dit que c'est le plus philosophe de tous les docteurs du christianisme.

Quoiqu'il en soit, à partir de sa conversion, Augustin n'est plus un spéculatif ; car un spéculatif cherche la vérité, et Augustin ne doute plus qu'il ne la possède dans son évidence absolue. «C'est un chef spirituel qui gouverne ses prêtres, et confère à chaque instant soit avec les évêques de sa communion, soit avec les évêques dissidents ; c'est un administrateur qui correspond avec les officiers de la couronne ; c'est un apôtre qui lutte contre les indifférents ; c'est un polémiste qui combat tour à tour et sans relâche les païens, les Tertullianistes, les Abéloniens, les Donatistes, les Pélagiens, les Ariens, les Manichéens, les Priscillianistes ; c'est enfin un père, qui, dans son active sollicitude, embrasse de ses regards les Églises du monde entier, s'efforçant de pourvoir au salut, d'assurer l'affermissement, de procurer la grandeur de cette majestueuse unité qui s'appelle le catholicisme [1].»

D'après ce qui précède, nous pouvons parfaitement constater par quelles phases successives passa l'esprit d'Augustin. Il est d'abord manichéen, puis il est ballotté entre le scepticisme et le panthéisme ; à trente et un ans il se laisse séduire par le platonisme, qui le conduit peu à peu jusqu'au christianisme. Malgré ces différentes étapes, la carrière intellectuelle d'Augustin peut, selon nous, se

[1] Nourrisson, La philosophie de Saint-Augustin, t. I, intr. p. 40.

diviser en deux moments principaux : le premier va de 354 à 396 époque où il fut élevé à l'épiscopat ; le second, de 396 à sa mort (430). M. Nourrisson, lui, fait dater le second moment de sa consécration à la prêtrise (390). Au point de vue où s'est placé M. Nourrisson, cette division est très-juste. En effet, M. Nourrisson ne s'occupe que d'Augustin philosophe : or, il est évident que le jour où Augustin devint prêtre, le philosophe fléchit de plus en plus chez lui et céda visiblement la place au théologien. Quant à nous, nous n'étudions dans Augustin que ses opinions sur le péché. Or, dans les ouvrages qu'il composa pendant sa prêtrise, tels que : *De duabus animabus contra Manichæos liber unus* (391) ; *De libero arbitrio libri tres* (388-395), il penche fortement pour le libre arbitre et le défend même avec assez de vigueur. Au contraire, dans les ouvrages qu'il composa pendant son épiscopat, tels que : *De natura et gratia liber unus* (415) ; *De gratia Christi et de peccato originali libri duo* (418) ; *De gratia et libero arbitrio liber unus* (428), il infirme plus ou moins le libre arbitre.

Voilà quelle fut la vie intellectuelle d'Augustin ; étudions l'influence qu'elle exerça sur sa doctrine.

II.

Élaboration du système augustinien.

Quel est le souverain bien pour l'homme ? « Platon déclare que le vrai et souverain bien, c'est Dieu, et voilà pourquoi il veut que le vrai philosophe soit celui qui aime Dieu ; car le philosophe tend à la félicité, et celui qui aime Dieu est heureux en jouissant de Dieu[1]. » Ainsi donc, con-

[1] Cité de Dieu, VIII, 8.

naître Dieu, c'est la sagesse ; aimer Dieu, c'est la vertu ; posséder Dieu, c'est le bonheur. C'est là l'ordre. L'humanité est-elle dans l'ordre? Non. Quelle est alors la cause du désordre? Selon Platon, ce sont les abus de la liberté. Voici les paroles qu'il met dans la bouche de la Parque Lachésis distribuant aux âmes, sur le seuil de la vie, leurs conditions futures et laissant à chacune le choix de sa destinée : «La vertu n'a point de maître ; elle s'attache à qui l'honore et abandonne qui la néglige ; on est responsable de son choix ; Dieu est innocent[1].»

Quoi qu'il en soit il y a du mal dans le monde ; le péché est un fruit. Or, avant de s'expliquer sur son origine, Augustin veut se faire une idée juste de sa nature. «*Percunctamini me unde sit malum ; at ego vicissim percunctor vos, quid sit malum. Cujus est justior inquisitio? Eorumne qui quærunt unde sit quod quid sit ignorant ; an ejus qui prius putat esse quærendum quid sit, ut non ignotæ rei* (*quod absurdissimum est*) *origo quæratur?*» Vous me demandez d'où vient le mal ; je vous demande à mon tour ce qu'est le mal. Quelle est la plus juste de ces deux questions? Est-ce la question de ceux qui cherchent d'où vient cela même dont ils ignorent la nature ; ou la question de celui qui estime qu'il faut se fixer avant tout sur la nature du mal, afin de ne pas chercher l'origine d'une chose inconnue, ce qui serait parfaitement absurde[2]?»

Qu'est-ce donc que le mal, en général?

C'est ce qui nuit, répondront les Manichéens. Prenez garde, objecte Augustin, vous admettez deux royaumes ;

[1] République, liv. X.

[2] *De moribus Manichæorum*, lib. II, cap. 2.

un royaume de la lumière et un royaume des ténèbres. Si nuire, c'est priver de quelque bien, on ne conçoit pas qu'on puisse nuire au royaume des ténèbres, parce que là il n'y a rien de bon ; et quant au royaume de la lumière, il ne se peut pas qu'on lui nuise, parce qu'il est inviolable. A quoi donc nuira ce qu'on appelle le mal?

C'est une corruption, ajouteront les Manichéens. La corruption, dit Augustin, n'est pas en elle-même, mais dans quelque substance qu'elle corrompt; la corruption, en effet, n'est pas elle-même une substance. La chose donc, qui est corrompue, n'est pas une corruption, n'est pas un mal [1].

Selon Augustin, tout ce qui est, est bon à quelque degré. Ainsi le mal n'est pas une substance, mais un défaut ennemi de la substance, *non substantia ulla, sed substantiæ inimica inconvenientia* [2]. «Toute nature, en tant que nature, est bonne. Car si elle est incorruptible, elle est meilleure qu'une nature corruptible ; et si elle est corruptible, puisqu'en se corrompant, elle devient moins bonne, sans aucun doute elle est bonne. Mais toute nature est corruptible ou incorruptible. Toute nature conséquemment est bonne, et par nature, il faut entendre la substance. Or, toute substance ou est Dieu, ou est de Dieu, parce que tout bien ou est Dieu, ou est de Dieu [3].»

De ces considérations abstraites, passons au détail des faits.

[1] *De moribus Manichæorum,* lib. II, cap. 5. — Voir aussi Nourrisson, *op. cit.*, t. I, p. 589.

[2] *Ibid.*, lib. II, cap. 2.

[3] *De libero Arbitrio,* lib. III, cap. 15.

Qu'est-ce que le mal moral, le péché, pour Saint-Augustin ? La définition qu'il en donne résulte de l'opinion qu'il avait alors sur l'origine du péché. Aussi, avant de la faire connaître, il nous faut examiner à quelle cause Augustin attribuait le péché en l'homme, dans cette première période de sa vie.

Le mal vient du libre arbitre, et le libre arbitre, c'est la faculté de choisir entre le bien et le mal [1]. «Il est incontestable que le péché est un mal qui vient de la volonté, qu'il n'y a aucunement péché, là où il n'y a pas volonté.... De toute nécessité, il faut nier qu'il y ait péché, ou avouer qu'il est le fruit de la volonté [2].» Or, voici la définition qu'il donne de la volonté : *«Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum....* un mouvement de l'âme, qui, en-dehors de toute contrainte, se porte vers quelque chose qu'elle ne veut pas perdre, ou qu'elle veut obtenir [3].» — Par conséquent, le péché c'est «la volonté de retenir ou d'obtenir ce que la justice défend, et dont on est libre de s'abstenir. — *Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere* [4].» — Ainsi, voilà qui est clair : le péché a sa cause dans la volonté libre de l'homme.

Mais, dira-t-on, le péché étant un fait si universel, il semblerait que la volonté ne peut pas ne pas pécher. qu'elle péche nécessairement. — «Non, répond Augustin,

[1] C'est là une forme inférieure de la liberté; Augustin en reconnaît une supérieure, qui est la faculté de se déterminer.

[2] *De vera Religione,* cap. XIV.

[3] *De duabus animabus contra Manichæos,* cap. X.

[4] *De duabus animabus contra Manichæos,* cap. XI.

la volonté n'est pas un mouvement de l'âme qui fasse que, négligeant les biens supérieurs, elle choisisse nécessairement les biens inférieurs. Un tel mouvement qui tend en bas, est le mouvement naturel à la pierre : le mouvement de l'âme, au contraire, est volontaire [1].» — «*Peccatum est motus defectivus et voluntarius* [2].» — L'homme pèche donc par cela même qu'il est libre. — Mais de qui tient-il sa liberté ? — N'est-ce pas de Dieu ? — Sans doute ; mais Dieu n'est pas responsable des excès de la liberté. «Ce n'est point pour pécher que Dieu a donné à l'homme la liberté. Supprimez la volonté, il n'y a plus ni bonne ni mauvaise action. Conséquemment la peine est injuste, et la récompense devient un non-sens, si l'homme n'a point une volonté libre. — *Non enim aut peccatum esset, aut recte factum, quod non fieret voluntate. Ac per hoc et pœna injusta esset et præmium, si homo voluntatem haberet non liberam* [3].» — On le voit ; à cette époque de sa vie, Augustin se pose en défenseur constant du libre arbitre de l'homme.

C'est aussi dans ce sens qu'il résout le problème de la liberté et de la prescience : il n'y voit point d'antinomie. Au contraire. — Pour qu'il y ait en Dieu prescience de nos actes libres, il faut précisément que ces actes soient libres. *Quamvis præsciat Deus nostras voluntates futuras, non ex ea tamen conficitur ut non voluntate aliquod velimus. Quod si fieri non potest ut dum volumus non velimus, adest utique voluntas volentibus ; nec aliud quidquam est in potestate, nisi quod volentibus adest. Volun-*

[1] *De libero arbitrio,* lib. III, cap. 19.

[2] *Ibid.,* lib. III, cap. 20.

[3] *Ibid.,* lib. II, cap. 2.

tas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro quia est in potestate, libera est nobis. Ita fit, ut et Deum non negemus esse præscium omnium futurorum, et nos tamen velimus quod volumus. Quum enim est præscius voluntatis nostræ, cujus est præscius, ipsa erit. — Quoique Dieu sache à l'avance nos volontés futures, il ne résulte pas néanmoins de là que nous ne voulions rien de notre propre volonté.... Effectivement, s'il ne peut pas se faire que tandis que nous voulons nous ne voulions pas, il y a donc une volonté chez ceux qui veulent, et il n'y a rien qui soit en notre pouvoir, que ce qui est le fruit même de notre volonté. Notre volonté, par conséquent, ne serait pas même volonté, si elle n'était en notre pouvoir. Or, comme elle est en notre pouvoir, pour nous elle est libre.... De la sorte, nous ne nions pas que Dieu soit prescient de tous les futurs, et que nous cependant nous voulions ce que nous voulons. Puisqu'en effet la prescience de Dieu a pour objet notre volonté, comment cette volonté ne serait-elle pas, laquelle est l'objet même de sa prescience [1].»

Du reste, l'apparente contradiction qui existe entre la liberté humaine et la prescience divine tient surtout à l'idée anthropomorphique que nous nous faisons de la science de Dieu. En effet, la connaissance que Dieu a du présent, du passé et de l'avenir n'a rien de commun avec la nôtre. Prévoir, revoir, voir, pour lui c'est tout un. D'un seul mot, il n'y a pas en Dieu prescience, mais science. Sa prescience même est science. «*Placet ergo ut non dicamus præscientiam Dei, sed tantummodo scientiam* [2].»

[1] *De libero Arbitrio*, lib. III, cap. 3.

[2] *De diversæ Quæst.*, lib. II, quæst. 2.

On demande alors pourquoi Dieu, ayant prévu que certains hommes pécheraient, les a créés. Augustin répond : «*Deus omnia quorum ipse est auctor præscit, nec tamen omnium quæ prescit, ipse est auctor.* Prescient de tout ce dont il est l'auteur, il n'est pourtant pas l'auteur de tout ce dont il est prescient [1].»

On le voit, Augustin, dans la réaction qui s'opère en lui contre les erreurs du Manichéisme, défend le libre arbitre avec vigueur. Il lui déplaisait alors d'attribuer à une cause extérieure les ravages que le péché fait en nous, et il ne voulait pas étouffer le sentiment de sa propre liberté et de sa responsabilité. Mais ce n'est pas là ce qu'il a toujours soutenu. Ce n'est pas là ce qu'on appelle vulgairement la doctrine augustinienne. — Un changement s'opère dans la vie d'Augustin, qui va amener une révolution totale dans ses idées.

III.

Achèvement du système augustinien.

M. le professeur Chastel a, selon nous, parfaitement décrit les causes de ce changement. «Lorsque la lutte avec les Manichéens se fut ralentie, dit-il, et que Saint-Augustin ne fut plus dans la nécessité d'insister contre eux sur la puissance de la volonté humaine, il s'abandonna plus complétement aux tendances habituelles de l'église d'Afrique, et aux impressions qu'avaient laissées en lui le souvenir de ses propres écarts et les circonstances de sa conversion. En se rappelant le redoutable combat que s'étaient livré en lui, l'esprit et la chair, les longs et vains efforts qu'il avait faits pour triompher de ses penchants, puis le

[2] *De libero arbitrio*, lib. III, cap. 4.

changement soudain qui avait fait de lui comme un nouvel homme, Augustin ne se rendit point compte des degrés par lesquels cette conversion s'était préparée et accomplie, de la part qu'il y avait eue lui-même et qu'il nous révèle sans s'en douter. Il se crut, dans l'un et l'autre cas, sous l'empire de causes étrangères, et, attribuant ses désordres à l'influence d'une nature pervertie et sa conversion à un miracle instantané de la grâce, il se laissa aisément persuader que chez tous les hommes il en était de même, que tous leurs efforts étaient impuissants pour les conduire au bien; de sa propre histoire, en un mot, il fit comme tant d'autres, l'histoire de l'humanité.

«Ces réflexions furent encore fortifiées en lui par le sacrifice qu'il s'était imposé, lorsqu'au moment de sa conversion, il avait pour toujours renoncé au mariage et au monde. Plus il outrait la morale de Saint-Paul, plus il devait ressentir les combats intérieurs que l'apôtre a dépeints. Mais, de son propre aveu, aucune circonstance n'eut sur la nouvelle direction de son esprit une influence plus décisive, que son élévation à la prêtrise et bientôt à l'épiscopat. Placé à la tête du diocèse d'Hippone, appelé à convertir et à gouverner ces populations d'Afrique, en qui les vices raffinés que la civilisation enfante s'unissaient à la rudesse des barbares de l'Atlas, Augustin ne vit pour elles de salut que sous la tutelle exclusive de la société chrétienne. Hors de l'Église point de salut, point de salut sans le baptême, telles furent désormais ses maximes favorites. C'est dans ce sens, en particulier, qu'il remania et compléta les idées reçues avant lui sur les suites du péché d'Adam [1].»

[1] E. Chastel, Le christianisme dans les six premiers siècles, p. 352-354.

Selon l'évêque d'Hippone, en effet, tous les hommes sont pécheurs par cela même qu'Adam a péché. Tout le genre humain est contenu en puissance dans le premier homme, si bien que l'entité homme ayant péché, et les âmes se transmettant, selon toute apparence, par voie de génération, tous les hommes sont déchus. «*Peccatum per unum hominem intrasse in mundum quum dicit Apostolus, generationem intelligit, non exemplum*[1].» «Il est constant que le premier homme, qui avait été créé afin de ne subir aucune espèce de mort, s'il ne péchait point, a été condamné, après avoir péché, à une mort qui s'est étendue à toute sa race. Mortel, il ne pouvait engendrer que des mortels, et son âme a si profondément corrompu la nature, que la mort, qui n'était pour lui qu'une punition est devenue une condition naturelle pour ses enfants. En effet, un homme ne naît pas d'un autre homme de la même manière que le premier homme est né de la poussière. La poussière n'a été pour former l'homme primitif que le principe matériel, au lieu que le père est pour le fils le principe générateur. — Tout le genre humain était donc renfermé par la femme dans le couple primitif au moment où il reçut de Dieu l'arrêt de sa condamnation. Devenu pécheur et mortel, l'homme a engendré un homme mortel et pécheur comme lui[2].»

Le péché est donc nécessaire, fatal; c'est un vice de notre nature? Non, répond Augustin, c'est un vice d'origine, *vitium originis*. Il ne prétend pas détruire complètement le libre arbitre, et s'il l'amoindrit considérablement pour chacun de nous, c'est pourtant en dernier lieu,

[1] *Opus imperfectum contra Julianum*, lib. III, 85.

[2] Cité de Dieu, liv. XIII, chap. 3.

au libre arbitre du premier homme, qu'il fait remonter la cause du péché. «Dieu, auteur des natures et non des vices, a créé l'homme pur; mais l'homme, corrompu par sa volonté propre et justement condamné, a engendré des enfants corrompus et condamnés comme lui. Nous étions véritablement tous en lui, alors que nous étions tous cet homme qui tomba dans le péché par la femme tirée de lui avant le péché. Nous n'avions pas encore reçu à la vérité notre essence individuelle, mais le germe d'où nous devions sortir était déjà, et comme il était corrompu par le péché, chargé des liens de la mort et frappé d'une juste condamnation, l'homme ne pouvait pas, naissant de l'homme, naître d'une autre condition que lui. Toute cette suite de misères auxquelles nous sommes sujets ne vient donc que du mauvais usage du libre arbitre, et elle nous conduit jusqu'à la seconde mort qui ne doit jamais finir, si la grâce de Dieu ne nous en préserve [1].» «*Quis autem nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere* [2]*? Origo hujus peccati descendit a voluntate peccantis. Fuit enim Adam, et in illo fuimus omnes; periit Adam et in illo omnes perierunt* [3]*. Peccatum originale, voluntate primi parentis factum, potuit ad alios per contagium sine voluntate transire* [4]*. Peccatum non absurde vocatur voluntarium, quia ex primi hominis mala voluntate contractum, factum est quodam modo voluntarium* [5]*.*»

1 Cité de Dieu, XIII, 14.

2 *Contra duas epistolas Pelagianorum,* lib. I, cap. 2.

3 *Op. imperf.,* lib. I, 47.

4 *Ibid.,* lib. II.

5 *Retractationum,* lib. I, cap. 13.

Ainsi, Augustin ne se défait qu'avec peine de sa croyance au libre arbitre. Pourtant, cette doctrine d'une corruption héréditaire totale détruit en l'homme toute espèce de liberté pour le bien. «Il fallait que l'homme se trouvât dans une telle condition qu'il pût vouloir le bien et le mal; le bien en méritant une récompense, le mal en s'attirant un châtiment. Mais plus tard il sera tel qu'il ne puisse pas vouloir le mal, et cependant le libre arbitre en lui n'aura point péri. Loin de là, son libre arbitre sera beaucoup plus puissant, parce qu'il ne pourra absolument pas être l'instrument du péché[1].» La nature de l'homme a été créée primitivement exempte de péché et sans aucun vice; mais il n'en est pas de même de la nature humaine que chacun tient en naissant d'Adam. Elle a besoin d'un médecin, parce qu'elle n'est pas saine [2].

Quel est donc le médecin qui, selon Augustin, peut sauver la nature humaine? C'est la grâce. Le libre arbitre est impuissant à pratiquer la justice s'il n'a été délivré par la grâce. Et certes il a besoin de ce secours d'en haut; car telle est la force du péché «qu'avant que les membres soient formés, avant que l'âme commence à y paraître et y soit entrée, planant en quelque manière au-dessus des semences émises, il envahit le plus secret des entrailles de la mère, rend coupables ceux qui doivent naître, et, antérieur à leur naissance, saisit leur substance même. C'est là la loi du péché, qui, habitant ensuite dans les membres de l'homme, le rend captif du péché. *Tantam vim esse peccati, ut ante membrorum formam, ante initium adventumque animæ, jactis seminibus supervolans,*

[1] *Enchiridion,* cap. CV.

[2] *De natura et gratia,* cap. IV.

in secretum matris invadat, et reos faciat nascituros, ortuque ipso antiqnior exspectet culpa substantiam; quæ lex peccati habitans deinceps in membris, captivum hominem cogat servire criminibus[1].» C'est pourquoi, l'âme ne peut bien vivre qu'en tant que Dieu opère en elle ce qui est bien[2].

Augustin se trouve ici en face d'une autre antinomie, celle de la grâce et de la liberté, et il sent toute la difficulté de la conciliation. «Ne défendons pas la grâce, de telle sorte que nous semblions supprimer le libre arbitre, dit-il ; et n'affirmons pas non plus le libre arbitre de telle façon qu'une impiété superbe nous rende ingrats envers la grâce de Dieu. *Ne sic defendamus gratiam, ut liberum arbitrium auferre videamur, rursus, ne liberum sic asseramus arbitrium ut superba impietate ingrati Dei gratiæ judicemur*[3].» Pourtant, il ne s'astreignit pas toujours à cette règle. Loin de là. Selon lui, la grâce est nécessaire pour faire le bien et par suite pour échapper à la condamnation. — *Sine gratia boni aliquid facere homo non potest*[4]. *Intelligenda est enim gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum qua sola homines liberantur a malo et sine qua nullum prorsus sive cogitando, sive valendo, sive amando, sive agendo faciunt bonum*[5].» Les enfants eux-mêmes, morts sans baptême, c'est-à-dire sans avoir reçu la grâce sont damnés[6]. Les paiens, qui

[1] *Op. imperf.*, lib. II, cap. 8.
[2] Cité de Dieu, XIII, 2.
[3] *De peccatorum meritis et remissione*, lib. II, cap. 18.
[4] *De Gratia Christi contra Pelag. et Cœlest.*, cap. IX.
[5] *De Correptione et Gratia*, cap. II.
[6] Voir *Epistola* CXC, *Optato*, cap. III.

ne peuvent arriver à la grâce, n'ont pas de vraies vertus, mais plutôt des péchés éclatants, *splendida peccata.*

Et cette grâce est un pur don gratuit de Dieu ; ce ne sont pas nos mérites qui peuvent l'obtenir. «*Gratia non secundum merita hominum datur; alioquin gratia jam non est gratia; quia ideo gratia vocatur, quia gratis datur*[1]*? Quomodo est ergo gratia si non gratis datur? Quomodo est gratia si ex debito redditur? Quomodo verum dicit Apostolus : Non ex vobis sed Dei donum est, non ex operibus ne forte quis extollatur*[2]*? Nec quisquam dicat meritis operum suorum, vel meritis orationum suarum, vel meritis fidei suæ, sibi traditam Dei gratiam, et putetur verum esse quod illi hæretici dicunt, gratiam Dei secundum merita nostra dari; quod omnino falsissimum est*[3]*.*»

Ces hérétiques, se sont les Pélagiens. En effet, dans la pratique de la justice, Pélage distingue trois choses: la possibilité, par laquelle l'homme peut être juste ; la volonté, par laquelle il veut être juste; l'action, par laquelle il est juste. Il reconnaît que le premier élément de la pratique de la justice nous vient du Créateur, et qu'il ne dépend pas de nous. Mais c'est à nous, et nous seuls exclusivement, qu'il attribue les deux autres. Là est son erreur capitale, selon Augustin. «*Nos ergo volumus, sed Deus in nobis operatur et velle: nos ergo operamur, sed Deus in nobis operatur et operari pro bona voluntate*[4]*.*»

[1] *De Gratia et libero Arbitrio,* cap. XXI.

[2] *De Gratia Christi contra Pelag. et Cœlest.,* cap. XXIII.

[3] *Augustini ad Valentinum et monachos adrumet., epistola.*

[4] *De dono Perseverantiæ,* cap. XIII. — Voir aussi: *De Gratia Christi,* cap. III.

Mais ne reste-t-il donc à l'homme aucune espèce de liberté? Il lui reste la liberté de faire le mal. «*Liberum arbitrium et ad malum et ad bonum faciendum confitendum est nos habere; sed in malo faciendo liber est quisque justitiæ servusque peccati; in bono autem liber esse nullus potest, nisi fuerit liberatus ab eo qui dicit: Si vos Filius liberaverit, tunc vero liberi estis*[1].»

Nous n'avons pas ici à étudier en détail quels sont les divers caractères que Saint-Augustin attribue à la grâce. Qu'il nous suffise de dire que pour lui, la grâce est non-seulement coopérante mais encore prévenante, justifiante, toute-puissante, triomphante. A quelle conséquence cette théorie mène-t-elle l'évêque d'Hippone? A la prédestination.

Voici en résumé, quelle paraît être sa doctrine définitive sur le péché. Le premier homme, Adam, a été créé libre de choisir entre le bien et le mal; malheureusement, il s'est décidé pour le mal. Dès lors, l'espèce humaine tout entière, qui existait virtuellement en lui, a contracté une souillure, qui, transmise avec la vie de génération en génération, s'est imprimée à toutes ses pensées, à tous ses actes, a détruit son libre arbitre, et ne lui a laissé que la liberté d'agir sous l'impulsion de la concupiscence, c'est-à-dire la liberté de pécher. A cette corruption radicale, il n'y a qu'un remède, la grâce divine, dont l'Église, par ses prières, ses bénédictions, ses sacrements, est l'indispensable véhicule.

[1] *De Correptione et Gratia*, lib. I, cap. 1.

DEUXIÈME PARTIE.

CRITIQUE DU SYSTÈME AUGUSTINIEN.

Le système augustinien manque d'unité; nous l'avons déjà remarqué. Nous avons expliqué ce défaut, et nous avons vu qu'il fallait l'attribuer aux changements qui s'opérèrent dans la vie d'Augustin. Aussi, nous ne nous y arrêterons pas. Notons toutefois une inconséquence qui a déjà frappé l'auteur de l'Histoire de Manichée, Beausobre [1], et que bien avant lui, les Pélagiens reprochaient à l'évêque d'Hippone. Après avoir quitté le Manichéisme et l'avoir combattu victorieusement, Augustin y revenait malgré lui, comme par un détour. Il ne différait des Manichéens que sur l'origine de la servitude du libre arbitre. Tandis que les Manichéens la rapportaient à une qualité mauvaise, éternellement inhérente à la matière, lui, l'attribuait à la corruption introduite dans la créature par le péché originel.

Examinons de plus près sa doctrine, et jugeons-la en nous servant de deux critères fondamentaux : la raison et la conscience.

Et tout d'abord, on est frappé de l'immense influence que l'évêque d'Hippone attribue au péché originel. Selon lui, c'est au péché originel qu'il faut faire remonter la cause de la perversion totale de l'ordre naturel. Par cette «ineffable apostasie», la nature entière a été bouleversée, les animaux rendus féroces, la terre stérile, l'enfantement laborieux, l'humanité entière sujette à la mort et aux

[1] Hist. de Manichée, t. II, p. 444.

souffrances [1]. — Certes, le mal ainsi entendu a un caractère fortement positif. Or, nous avons vu que dans le principe, Augustin lui a attribué un caractère négatif. En effet, il pose tout d'abord que le mal n'est qu'une privation, un défaut de substance. — Voilà bien une singulière contradiction !

Mais ce n'est pas tout. Augustin, avons-nous vu, a eu à résoudre deux antinomies : d'une part, celle de la liberté et de la prescience ; d'autre part, celle de la liberté et de la grâce. — Voyons s'il y est parvenu, et s'il a pu conserver à chaque terme son rôle et sa valeur.

Pour ce qui concerne le problème de la liberté en face de la prescience divine, il repousse, il est vrai, le déterminisme, ou du moins, il proclame à diverses reprises son respect pour la libre détermination de l'homme. Mais alors que devient la prescience, et par suite, la liberté de Dieu? — Elle subsiste quand même, répond Augustin; car si relativement au mal, la volonté de l'âme est antérieure à la volonté de Dieu, relativement au bien, la volonté de Dieu est antérieure à la volonté de l'âme. — Est-ce donc là ce que l'on peut appeler l'indépendance de la liberté divine ? — La prescience du Créateur qui ne peut vouloir que le bien, n'est-elle pas en danger ? et cette antériorité de la volonté de l'âme sur la volonté de Dieu, pour le mal, n'établit-elle pas une espèce de dépendance du Créateur par rapport à la créature ? — Du reste, cette liberté que l'on reconnaît à l'homme, est-ce bien de la liberté ? N'est-ce pas plutôt un fantôme de liberté? Qu'est-ce donc que cette liberté entière pour le mal, et cette liberté restreinte pour le bien ?

[1] Voir Chastel, Le christianisme dans les six premiers siècles, p. 354.

M. Nourrisson [1] résume dans les trois propositions suivantes la plupart des arguments qu'emploie Augustin pour concilier la liberté de l'homme avec la prescience divine :

1° Si la prescience détruit la liberté, les actes de Dieu mêmes ne sont pas libres; car il les prévoit.

2° De ce que nous voulons nécessairement ce que nous voulons, la volonté n'en est pas moins libre ; car tout ce qui est en notre pouvoir est libre, et notre volonté est toujours en notre pouvoir.

3° Si la liberté n'était pas une source de mal et que tout fût bien, il n'y aurait pas de créatures qui profitassent de l'exemplaire punition des méchants ; ce serait dans le monde une espèce de bien de moins. —

J'en demande pardon à Saint-Augustin, avec M. Nourrisson; ce ne sont là que des sophismes. En effet :

1° Augustin se fait de Dieu une idée anthropomorphique; il assimile l'infini au fini. Et ici, on peut le combattre par ses propres paroles : «Qu'est-ce que la prescience, si ce n'est la science des futurs ? Or, qu'y a-t-il de futur pour Dieu qui est au-dessus de tous les temps ? Si en effet la science de Dieu possède les choses mêmes, pour lui elles ne sont pas futures, mais présentes ; et ainsi ce n'est plus de prescience, mais simplement de science qu'il faut parler. Si au contraire, comme cela a lieu dans l'ordre des créatures temporelles, les futurs ne sont pas encore en lui, mais qu'il les devance par sa science, il entend les futurs deux fois; en une première manière, suivant sa prescience des futurs ; en une seconde manière, suivant sa science des choses présentes. Il entre donc quelque chose de temporel dans la science de Dieu, ce qui est absurde.

[1] *Op. cit.*, t. II, p. 359.

....C'est pourquoi il convient de dire non point la prescience de Dieu, mais seulement sa science.... Qu'il soit possible d'affirmer exactement de Dieu qu'il comprend et qu'il a compris, qu'il sent et qu'il a senti, et on place Dieu dans le temps, et avec le temps s'introduit la mutabilité que l'on doit écarter bien loin de la science de Dieu [1].»

2° Il va sans dire que notre volonté est toujours en notre pouvoir; mais tout ce qui est en notre pouvoir est-il libre? Et une volonté soumise à la nécessité l'est-elle davantage?

3° Pour que l'ordre universel soit respecté, dit-on, il faut qu'il y ait des méchants. — Mais alors, à la faveur de pareilles maximes, il n'y a pas de crimes qu'on ne puisse tolérer.

Avouons-le : Augustin n'a pas réussi à élucider cette partie si délicate du problème du péché.

A-t-il été plus heureux en ce qui concerne le libre arbitre et la grâce? Évidemment non. Il suffit de parcourir les ouvrages où il parle de la grâce, pour s'en convaincre.

Ici, un des deux termes est complètement sacrifié à l'autre. La liberté humaine a été rendue radicalement impuissante pour le bien ; c'est par la grâce seule que l'homme peut se relever. Point de pélagianisme, pas même de semi-pélagianisme ni de synergisme. L'homme ne peut rien ; Dieu seul peut tout. En face de l'âme se dresse l'éternelle condamnation si la grâce n'agit pour la sauver. Augustin a beau dire que la grâce est une inspiration d'amour qui nous porte à faire, par un saint attrait, ce que nous connaissons (*inspiratio delectionis ut cognita sanc-*

[1] *De divers. Quæst. ad Simplicium,* lib. II, quæst. II.

to amore faciamus[1]), il n'en est pas moins vrai qu'il nous range, suivant une énergique expression «sous le terrorisme de la grâce.» Peut-il prétendre encore sauvegarder le libre arbitre, après avoir dit que Dieu fait des volontés mêmes des hommes ce qu'il veut, lorsqu'il le veut (*de ipsis hominum voluntatibus, quod vult, quum vult, facit*[2]), qu'il opère même dans ses saints (*in sanctis suis etiam operatur et velle*[3])?

«Augustin a beau répéter que la grâce et la liberté sont loin de se contredire, puisque la première crée la seconde et que sans la grâce, la liberté paralysée se trouverait absolument impuissante, on se demande si cette liberté paralysée est quelque chose, ou si elle n'est rien. Si elle est quelque chose, comment concevoir qu'elle soit le pouvoir de faire le mal sans être en même temps le pouvoir de faire le bien?.... Augustin altère ainsi profondément l'idée du libre arbitre; logiquement même, il le met à néant. Mais là où il n'y a pas de liberté, les êtres sont des choses, non des personnes. Incapables de bien, les créatures sont incapables de mal. Il s'ensuit que la grâce est inutile pour réparer un mal qui n'est pas[4].»

Si Augustin s'est laissé entraîner à ces conséquences excessives, il faut l'attribuer en grande partie à sa lutte avec les Pélagiens. Sa polémique se porte vite aux extrêmes. *Ut melius Pelagianos reduceret ad medium, abundantius declinavit ad extremum,* dit Saint Bonaventure[5].

[1] *In Joannis Evangelium,* Tractatus XXVI, cap. VI.

[2] *De Correptione et Gratia,* cap. XIV.

[3] *Ibid.,* cap. XII.

[4] Nourrisson, *op. cit.,* t. II, p. 370.

[5] *Breviloq. Tertia pars,* cap. V.

Sans doute, mais la conscience peut-elle accepter ces conclusions? Elle ne le pourra, tant qu'elle se sentira responsable, c'est-à-dire tant qu'elle se sentira libre. Elle repousse de toutes ses forces cette division en deux catégories qui fait des uns les privilégiés et des autres les parias de la société. Vous aurez beau lui dire qu'elle est incapable par elle-même de faire le bien, elle n'oubliera jamais que c'est à elle que Jésus s'est adressé, le jour où il a dit: Soyez ce que vous devez être (τέλειοι) en prenant pour modèle (ὥσπερ τελειος εστι) votre Père des cieux [1]. Elle ne nie pas la grâce; mais elle estime qu'elle doit s'accorder avec la justice, et elle croit que la justice de Dieu ne saurait différer de la justice de l'homme que par la perfection.

«Dieu, a écrit M. le professeur Chastel [2], qui nous a créés imparfaits, puisqu'il ne pouvait nous faire dieux comme lui, nous a créés du moins perfectibles, capables de progrès incessants vers le bien. Il nous a donné la conscience pour le connaître, le libre arbitre pour y marcher, et l'un des aiguillons les plus actifs dont il se sert pour nous pousser dans cette voie, c'est, après le bonheur attaché au perfectionnement, le malaise que produit en nous le contraste entre l'état actuel de notre âme et la perfection dont nous avons l'idée. Plus les aspirations sont élevées, plus le malaise est intense, mais plus aussi sont énergiques les efforts qu'il excite en nous pour nous élever au-dessus de cet état. Aussi atteint-il principalement les âmes d'élite. Sans humilité sincère, point de sanctification véritable; c'est des plus grands repentirs que naissent souvent les plus grandes vertus.

[1] Matth. V, 48.

[2] *Op cit.*, p. 349-350.

Cependant, l'homme, toujours trop préoccupé du moment présent, ne comprend point le but de cette dispensation providentielle. Au lieu de voir dans les angoisses qu'il éprouve, la condition et le mobile de ses progrès futurs, il en cherche la cause dans la déchéance d'un état antérieur et plus parfait; il place l'idéal en arrière de lui, comme un sujet perpétuel de regrets, au lieu de le placer en avant comme un salutaire et continuel stimulant de ses efforts. Les religions sacerdotales n'ont point manqué d'exploiter ce faible de notre nature. Il leur faut, dans l'œuvre de Dieu, des défaillances qui nécessitent le ministère réparateur du prêtre, une chûte qui ait précipité le genre humain d'un état primitif de bonheur et d'innocence, et à laquelle le sacerdoce seul soit en mesure de remédier.»

TROISIÈME PARTIE.

ESSAI SUR LE PÉCHÉ.

Nous avons exposé, aussi complétement que possible, la doctrine augustinienne sur le péché; nous avons essayé de la critiquer; qu'il nous soit permis maintenant, pour compléter notre étude, d'aborder nous-mêmes le problème et d'exposer notre opinion. Nous tâcherons de nous dégager de tout *a priori,* et de substituer, presque toujours, à la méthode spéculative qu'employa trop souvent l'évêque d'Hippone, la méthode de conscience et d'observation.

Il est naturel que nous déterminions tout d'abord la nature du fait qui nous occupe.

I.

Qu'est-ce que le péché ?

Lorsque l'homme s'examine, il trouve en lui deux principes, un principe matériel, le corps, et un principe immatériel, l'esprit. Ces deux éléments, bien qu'étroitement unis entre eux, sont pourtant distincts, et sont soumis chacun à des lois spéciales. Le corps est périssable et transitoire ; l'esprit est permanent ; c'est lui qui constitue la personnalité.

Une des lois qui s'imposent à l'esprit, est celle de l'obligation. Il est obligé de se soumettre à une règle souveraine, absolue. Cette règle est loin d'avoir un caractère nécessaire, fatal ; elle est *morale,* parce qu'elle s'adresse à la volonté, à la liberté. Les phénomènes spirituels qui résultent de l'action de cette volonté et de cette liberté, sont donc des phénomènes *moraux*. Cette règle, cette loi est donc une loi *morale,* et ce qu'elle commande, c'est le *devoir*. Cette loi est en l'homme, mais l'homme ne la possède pas de son propre fonds, comme le prétend la morale indépendante [1] ; elle n'est pas son ouvrage, parce que si elle était son ouvrage, il pourrait la changer à son gré. Or, il n'a d'autre alternative que d'obéir ou de se révolter. Cette loi étant absolue, ne peut émaner que d'une autorité absolue, c'est-à-dire de l'Être absolu, de Dieu.

La loi morale est donc la volonté de Dieu, ou mieux encore, Dieu lui-même s'imposant à la créature comme son but suprême. Mais, faire librement la volonté de quel-

[1] Massol, Morale indépendante, 6 août 1865.

qu'un, c'est aimer ce quelqu'un; faire la volonté de Dieu, c'est aimer Dieu. L'amour de Dieu, voilà le but de la créature. Celui qui aime Dieu accomplit sa destinée, est dans l'ordre. L'homme idéal serait celui qui aimerait Dieu tellement, identifierait tellement sa volonté avec la sienne, que sa conscience serait adéquate à la loi morale, que la loi morale et lui se confondraient dans une suprême union.

Mais ce n'est pas là ce qui se passe dans la réalité. — Nous n'avons qu'à nous étudier nous-mêmes pour voir quelle distance nous sépare de la loi morale. Nous ne sommes pas dans l'ordre.

Quel est donc le phénomène qui amène le désordre dans notre vie et empêche ainsi la libre expansion du principe spirituel et moral?

Nous ne pouvons attribuer exclusivement au principe matériel la cause de cette perturbation, parce qu'alors nous risquerions fort de tomber dans le dualisme qu'Augustin reprochait aux Manichéens et qu'il a lui-même si peu évité. Sans doute, nous dépendons de deux mondes bien distincts, celui de la matière et celui de l'esprit, et trop souvent lorsque la loi morale nous ordonne de suivre la route austère du devoir, la matière nous attire et emploie sur nous toutes les séductions des sens; mais la jouissance matérielle n'est pas le seul obstacle qui s'oppose à la réalisation du bien. Il existe un autre principe, immatériel il est vrai, mais fort peu spirituel, qui a souvent pour conséquence la jouissance matérielle et qui sépare notre volonté de celle de Dieu. C'est le principe de l'égoïsme. Nous nous aimons nous-mêmes plus que la loi morale, plus que Dieu, et voilà précisément où est le dualisme, où est le mal, où est le péché.

Le bien, c'est aimer Dieu; la négation du bien, c'est ne pas aimer Dieu. Ne pas aimer Dieu pour s'aimer soi-même, voilà le péché dans son expression à la fois affirmative et négative. L'égoïsme, le moi se mettant à la place de Dieu, tel en est le principe. Le péché, peut-on dire, c'est l'homme se substituant à Dieu.

On peut déjà voir, d'après cette définition, que le péché n'est pas en nous à l'état d'accident rare et exceptionnel, mais à l'état de fréquence et d'habitude. Il ne provoque pas en nous seulement des actes isolés, mais une série, une continuité d'actes reliés entre eux et découlant les uns des autres. L'homme ne pèche pas seulement; il est pécheur; le péché est chez lui à l'état de nature. Nous n'examinons pas maintenant quels problèmes soulève cette assertion; nous y reviendrons plus tard. Pour le moment, nous nous contentons de constater des faits.

Mais, il y a plus. Sortons de nous-mêmes et observons l'humanité. Nous remarquerons bientôt que le péché n'est pas seulement le fait de quelques individus ou du plus grand nombre des individus, mais qu'il est le fait de tous. Le péché est universel dans l'humanité. Rien n'est plus certain. On ne peut dire, d'une manière absolue, que cette certitude soit un fait d'expérience. En effet, il est impossible d'appliquer sur chacun des innombrables individus dont se compose l'humanité, les règles ordinaires de l'expérimentation. Mais on peut dire que cette certitude est un fait de conscience que l'expérience ne fait que confirmer. Cette certitude repose sur cet axiôme infaillible : La nature humaine est identique.

Ainsi donc : le péché, c'est le moi se substituant à Dieu; il existe dans l'individu, il existe dans l'espèce.

II.

D'où vient le péché ?

Divisons cet article en deux paragraphes, et demandons-nous :

1° D'où vient le péché dans l'individu ?

2° D'où vient le péché dans l'espèce ?

§ 1er.

Est-ce en nous, est-ce dans une puissance étrangère à nous qu'il faut rechercher la cause, l'origine du péché ?

Notre nature actuelle, avons-nous dit, est mauvaise. Eh bien, l'avons-nous reçue telle, ou bien est-ce nous qui nous la sommes faite ainsi ? Il semblerait que la première alternative dût disparaître devant le fait que notre conscience nous condamne. Ce n'est pourtant pas à cette solution qu'on est toujours arrivé, et nous verrons plus loin quelles difficultés surgissent de ce point de vue. En attendant, il est positif que je me condamne comme l'auteur de l'acte qui a produit l'état de désordre où je me trouve. Je me déclare coupable ; j'ai le sentiment de ma culpabilité, de la *coulpe,* et par conséquent le sentiment de ma responsabilité et de ma liberté.

Nous touchons ici au point le plus délicat du problème. — Comment faut-il entendre cette liberté ? — Nous croyons qu'il faut l'entendre dans le sens d'arbitre, de choix. D'une part, c'est la loi morale avec ses exigences absolues; d'autre part, ce sont les suggestions de notre égoïsme. Il faut choisir. C'est en faisant ce choix que nous manifestons notre liberté. Mais, il n'y a pas seulement choix, il

y a aussi détermination. On peut donc, dans le cas qui nous occupe, définir la liberté : la faculté de se déterminer soi-même.

Cette liberté est-elle absolue ou relative ? — Si elle est absolue, il faut rechercher la cause première du péché dans la volonté pure seule. Si elle est relative, il faut se résoudre à ne pas voir dans la volonté pure la cause du péché.

Eh bien, nous prétendons qu'à l'origine du fait que nous analysons, il n'y a ni liberté absolue, ni liberté relative. — Expliquons-nous.

Qu'est-ce que la liberté absolue ? — Voici la définition qu'en donne M. Scherer [1] :

La notion absolue de la liberté est celle qui considère la volonté comme indépendante de l'enchaînement général des causes, ou, si l'on veut, comme la faculté de produire un commencement entièrement nouveau.

Nous acceptons cette définition, et nous nous demandons, si dans le fait du péché tel que nous l'avons analysé, la volonté est *absolument* indépendante de l'enchaînement général des causes. Évidemment non, parce que notre volonté est liée à notre nature. Notre volonté, c'est nous, c'est notre moi actif, notre moi voulant ; elle ne saurait donc être séparée arbitrairement de nous-même. Aussi, nous ne saurions admettre le strict point de vue pélagien, d'après lequel l'homme peut toujours, avec une égale facilité et sans autre raison que sa libre volonté, choisir tantôt le bien, tantôt le mal. S'il en était ainsi, nous n'aurions dans notre vie que des actes isolés, sans

[1] Edmond Scherer, Revue de Théologie ; décembre 1853, art. *Du Péché*.

antécédent et sans suite. L'homme, après chaque décision, se retrouverait également libre, ayant toujours la même facilité de choisir entre le bien et le mal; il ne saurait être question pour lui de progrès, de développement en aucun sens. D'ailleurs l'homme n'agit pas pour agir. Il faut qu'il y ait des motifs qui le déterminent, comme des poids sont nécessaires pour faire pencher les plateaux d'une balance d'un côté ou de l'autre. La liberté absolue ne peut appartenir à l'homme; elle est le privilége de l'Être absolu; elle ne saurait donc être la cause première du péché.

Faut-il alors, avec M. Scherer et d'autres théologiens, chercher cette cause dans la liberté relative ?

M. Frédéric Chavannes définit ainsi la liberté relative [1]:

Lorsque la faculté de produire un commencement nouveau se trouve combinée avec une nature déterminée à certains égards et qui la limite, il y a liberté relative.

Examinons si ce caractère se rencontre dans notre moi, lorsqu'il opte à l'origine pour le péché.

Et d'abord, lorsque l'homme péche pour la première fois, il est clair qu'il produit un commencement nouveau. Mais peut-on dire que sa nature soit déjà à certains égards déterminée dans le sens du péché ou dans le sens de la sainteté? Nous ne le croyons pas. Ce n'est que plus tard, par suite de la fréquence du péché, qu'elle se trouve déterminée dans ce sens-là. Alors on peut parler de liberté relative; mais à l'origine, il n'en est rien. On n'a qu'à étudier la formation de l'être moral, pour se convaincre de la vérité de ces assertions.

[1] Fréd. Chavannes, Revue de Théologie; novembre 1854, art. *La Liberté*, réponse à M. Scherer.

L'homme, lorsqu'il sort des mains du Créateur, n'a pas une pleine conscience de soi-même. Il se trouve, à ce premier moment de son existence, dans un tel état d'inconscience, qu'on peut dire de lui qu'il n'est ni bon ni mauvais. Sans doute, l'homme naturel (ψυχικὸς) est bon; mais cette bonté naturelle n'est pas la bonté morale. Il porte en lui le germe de l'idéal moral auquel il doit tendre; mais il n'en est pas moins séparé de cet idéal par un abîme. Il n'est pas encore réellement esprit (πνευματικὸς), il est dans l'état d'innocence. L'innocence, ici, c'est l'indifférence à l'égard du bien et du mal, indifférence résultant de l'ignorance de leur différence. L'homme à l'état d'innocence, c'est l'homme animal, ne possédant pas encore ce qui fait sa grandeur, c'est-à-dire le sentiment de la responsabilité, la personnalité. Le sentiment de la responsabilité implique la connaissance de ce qui est le bien et de ce qui est le mal.

Mais qui dit responsabilité ne dit pas par cela même péché. Ce n'est pas le passage de l'état d'innocence à l'état de responsabilité qui constitue le péché. La responsabilité implique sans doute la connaissance du mal, mais n'en implique pas la pratique.

Il importe ici de faire une distinction indispensable entre ce qu'on appelle le *mal métaphysique* et le *mal moral*[1]. Le mal métaphysique, c'est le mal *nécessaire,* le mal qui existe à côté de nous, mais qui n'est pas nous, qui est distinct de nous. Le mal métaphysique devient mal *moral* ou péché, du moment que la volonté individuelle le caresse, le retient et s'y livre au lieu de le combattre.

[1] Voir Alfred Weber, Thèse sur l'économie du salut, Strasb., 1863.

Il faut bien distinguer entre la *tentation* et la *chûte*. Parce qu'un homme a été tenté, il ne s'ensuit pas qu'il soit coupable ; sinon Jésus-Chrit serait coupable, car il a été tenté. Mais un homme est coupable, lorsqu'il succombe à la tentation. Si l'homme n'était pas tenté, où serait le mérite de ses victoires sur le mal ?

A vaincre sans péril, on triomphe sans gloire, a dit le poëte. Le mal métaphysique, comme le fait très-bien remarquer M. Weber, est la gymnastique morale, indispensable au développement de l'homme moral. Le terme de ce développement, c'est la sainteté. L'homme, partant de l'état d'innocence, doit arriver à la sainteté. L'*innocence* c'est l'identité naturelle de l'instinct et de la loi morale. La *sainteté* c'est cette même identité, mais voulue, effectuée, réalisée par les libres efforts de l'âme. Entre ces deux extrêmes, se place la période de transition qui constitue proprement la vie humaine, période remplie par le dualisme incessant du devoir et du vouloir. C'est à la faveur de ce dualisme que se produit le mal moral ou *péché*.

L'auteur de la Genèse, sous son apparente simplicité, reproduit avec beaucoup de profondeur, dans son récit de la chûte, les diverses phases que nous venons d'étudier [1]. Quel est le principe qui se montre tout d'abord ? C'est le principe hylique, matériel, charnel. De l'homme apparaît en premier lieu le corps dont la substance est empruntée à la nature déjà existante. *Alors Jéhovah Dieu forma l'homme de la poussière de la terre* (Gen. II, 7). Puis apparaît le principe psychique; l'homme devient *âme vivante* (נֶפֶשׁ חַיָּה); *car l'Éternel a soufflé dans ses narines un souffle de vie* (Gen. II, 7). Mais l'homme n'est

[1] Fréd. Chavannes, *loc. cit.*

pas encore complet ; il s'agit de l'élever à la vie pneumatique. Or, l'essence de cette vie, nous l'avons vu, c'est la personnalité, c'est le moi s'affirmant, c'est la volonté et la liberté. L'esprit existe en germe chez l'homme animal, mais pour qu'il se développe, il faut une circonstance particulière. Dans le récit de la Genèse, cette circonstance particulière est un appel de la parole créatrice, et cet appel est un commandement. Ce commandement se rapporte à un acte de la vie psychique, et nécessite de la part de l'homme un acte de liberté qui lui permettra de s'élever à la vie pneumatique. *Et Jehovah Dieu,* nous dit l'auteur de la Genèse, *donna un commandement à l'homme en disant : Tu mangeras librement du fruit de tout arbre du jardin; quant à l'arbre de la science du bien et du mal, tu ne mangeras point de ses fruits ; car le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement* (Gen. II, 16, 17). Ainsi, le commandement est donné ; l'homme est mis à même de déployer la puissance spirituelle qui est en lui. Mais pour ce déploiement de la vie pneumatique, le commandement ne suffit pas ; une crise est nécessaire, et cette crise, c'est la tentation. *Le serpent* (et ici évidemment le serpent représente le raisonnement que se tient l'être intérieur, raisonnement rendu possible par l'existence de la liberté) *le serpent dit : Serait-il vrai que Dieu eût dit : Ne mangez le fruit d'aucun arbre du jardin de peur que vous ne mourriez ?* (Gen. III, 1). Évidemment nous ne mourrons pas. Dieu a fait ce commandement de peur que nous ne soyions comme lui, connaissant le bien et le mal. Voilà donc une série de motifs qui déterminent l'être moral. A ces motifs intérieurs s'ajoute un motif extérieur : *la vue du fruit, bon à manger, agréable aux yeux, déli-*

cieux à voir (Gen. III, 6). Bref, ici la satisfaction l'emporte sur l'obligation; et le péché est commis[1].

D'après cette analyse, nous pouvons voir déjà que l'origine première du péché en l'homme ne peut être cherchée ni dans ce que nous avons appelé *liberté absolue,* ni dans ce que nous avons appelé *liberté relative.*

Quel est donc le phénomène primordial d'où dérive le péché? C'est le phénomène qui se produit lorsque l'être moral, c'est-à-dire l'être ayant la connaissance du bien et du mal, mais parfaitement indépendant encore de l'un comme de l'autre, est amené à se déterminer dans son action par une série de motifs intérieurs. Nous donnons à ce phénomène le nom de *spontanéité.*

Mais ici peut se présenter l'objection suivante : Dire que les motifs qui me déterminent sont intérieurs, c'est dire qu'ils émanent de la nature de mon être, c'est dire que cette nature est mauvaise et par conséquent que je suis nécessairement pécheur.

De cette objection découle en outre une série de propositions contradictoires.

Si je suis nécessairement pécheur, le mal ne dépend pas de moi; il faut qu'il ait été mis en moi, sans doute, par Dieu, puisque c'est lui qui est l'auteur de mon être. Mais d'autre part, le mal ne peut venir de Dieu, puisqu'il est une déviation morale, une rébellion contre Dieu. Faut-il retomber dans le dualisme persan, et admettre à côté de Dieu, représentant du bien, une puissance rivale, la puissance du mal qui aurait introduit en nous le mauvais prin-

[1] Saint-Paul a fait une analyse psychologique de ce genre dans Rom. VII, 7-25. — Voir Reuss, Théologie chrétienne au siècle apostolique, 1re édition, t. II, p. 69-70.

cipe? Mais le Dieu que nous connaissons ne souffre pas de rival ; ce n'est pas un Ormuzd qui tolère sur le même autel un Ahriman. S'il n'y a qu'un Dieu unique, c'est donc à lui qu'on doit faire forcément remonter la cause de toutes choses et par conséquent la cause du péché. Le péché vient donc de Dieu. Ainsi, partout contradictions, partout antimonies.

Laissons la spéculation qui nous a amenés à ce résultat; faisons intervenir d'autres notions, les notions d'amour et de liberté, et nous pourrons facilement résoudre ces antinomies et ces contradictions.

Lorsque Dieu a créé l'homme, il n'a pas voulu simplement manifester sa puissance et sa gloire. L'acte créateur est plus qu'un acte de puissance, c'est un acte d'amour. Créer, c'est aimer ; aimer c'est vouloir l'être dans sa perfection ; la perfection de l'être, c'est la liberté. Mais, dans le principe, la liberté de l'être créé n'apparaît pas dans toute sa plénitude ; elle est contingente comme l'être créé, elle est susceptible de développement, elle est progressive. Dieu crée l'homme dans un état d'indétermination qui lui permet de travailler à se rendre libre. En créant l'homme, liberté indéterminée, Dieu le crée capable de bien et de mal, d'égoïsme et d'amour. En outre, Dieu veut la possibilité du mal comme condition indispensable de la détermination de l'être moral. Entre la possibilité du mal et le fait, il y a un abîme ; or, c'est l'homme qui a franchi cet abîme.

Ainsi donc, Dieu, non le Dieu de la métaphysique mais le Dieu d'amour de l'Évangile, veut la possibilité du mal, sans être en aucune façon l'auteur du péché. C'est en l'homme et en l'homme seul qu'il faut en chercher la cause.

L'origine première s'en trouve dans ce que nous avons appelé sa spontanéité.

§ 2.

Nous avons maintenant à rechercher d'où vient le péché dans l'espèce, en d'autres termes, d'où vient son universalité.

Si on explique cette universalité par la nécessité, on nie le mal. Si on admet que tous les individus, libres ici-bas de suivre le bien, ont spontanément choisi la route opposée, le problème n'est pas avancé et la solution est toujours pendante.

La spontanéité, fait essentiellement individuel, ne peut rendre compte d'un mal universel. D'où vient que tous les hommes, innocents et libres, se décident tous pour le mal et non pour le bien? Évidemment, il y a un lien mystérieux qui enchaîne toutes ces individualités; il y a une attraction commune qui les entraîne toutes sur la même pente. En effet, on peut, par la plus simple observation, facilement se convaincre que l'humanité n'est pas seulement une agrégation inorganique d'individus juxtaposés les uns à côté des autres, et agissant chacun séparément dans sa sphère spéciale. Cet *atomisme* néglige tout un ordre de faits certains et importants. Or, il y a des faits qui agissent hors de l'individu et sur l'individu. Ces faits diminuent sa responsabilité pour en reporter une part sur d'autres individus qui sont réellement les auteurs partiels du mal qu'il commet. Cette transmission de la responsabilité par influence, s'il est permis de s'exprimer ainsi, a reçu un nom : on l'appelle la *solidarité*.

Eh bien, l'observation nous contraint d'affirmer cette

solidarité, et, dans le cas particulier du péché, la solidarité indéfinie du mal moral. Comment faut-il expliquer ce fait ?

Le système orthodoxe protestant l'explique en s'appuyant sur le récit mosaïque de la chûte [1]. Le récit de la chûte passant pour une histoire véritable, il est certes fort naturel d'y voir la solution du problème. Et même, l'authenticité du récit de la Genèse venant à être suspectée, rien n'empêche de considérer cette explication comme une hypothèse scientifique. Mais ne s'est-on pas servi du récit de la Genèse de manière à altérer le principe éthique renfermé dans la description du péché? Depuis qu'Augustin, par une fausse interprétation d'un passage de Paul (ἐφ ᾧ πάντες ἥμαρτον, Rom. V, 12), a déclaré que l'humanité tout entière, virtuellement renfermée dans Adam au moment de sa chûte, y avait participé, qu'elle participait ainsi tout entière à la coulpe, et par suite, à la malédiction qu'il avait encourue, le système orthodoxe a cru devoir mettre en avant et maintenir l'hypothèse de la transmission du mal par la naissance et par l'imputation. On croit ainsi expliquer l'universalité du mal dans l'espèce ; mais ne voit-on pas que, d'une part, on fait de la volonté l'esclave de la nature, et que d'autre part, on rabaisse singulièrement la justice divine ? — Le matérialisme ou l'idéalisme, voilà où aboutit le système orthodoxe. Nous ne pouvons le suivre dans cette voie; car avant tout, nous voulons sauvegarder le principe moral et spiritualiste.

Nous croyons que dans cette grande question de l'origine de l'universalité du mal, tout revient à donner une

[1] Voir T. Colani, Examen de la notion orthodoxe du salut, Revue de Théologie, 1852, 5e vol., p. 129-153.

bonne solution des rapports de l'espèce et de l'individu. Nous n'avons certes pas la prétention de trouver cette solution; ce serait trop présumer de nos forces et de nos moyens ; mais nous allons essayer de poursuivre nos observations, en nous tenant toujours, autant que possible, sur le terrain spirituel et moral.

Si nous interrogeons notre conscience, nous ne tarderons pas à nous convaincre : 1° que nous sommes responsables individuellement; 2° que nous sommes aussi, pour ainsi dire, responsables les uns des autres. L'observation vient corroborer ce dernier fait. En effet, pour peu que l'on ait observé l'enchaînement naturel des choses, on voit que le péché commis par un individu, réagit par cet individu sur sa famille, par sa famille sur son entourage, par son entourage sur sa commune, par sa commune sur sa patrie, par sa patrie sur toute l'humanité.

Comment expliquer ce phénomène? Ici nous sommes obligés de recourir au raisonnement.

Et d'abord, si le fait du péché se produit à la fois dans l'individu et dans l'espèce avec les mêmes caractères, ce n'est pas par un concours fortuit de circonstances; il faut évidemment, qu'il y ait un point d'attache commun à l'individu et à l'espèce, il faut qu'il y ait entre l'individu et l'espèce une certaine unité. Cette unité est l'unité de substance. L'humanité, nous l'avons déjà dit, n'est pas un simple agrégat d'individus, vivant chacun dans un petit monde à part, sans exercer d'influence ni sans en ressentir; elle possède une unité substantielle, l'unité d'un sujet moral; elle est une dans son origine et dans son essence[1].

[1] Je ne parle pas ici au point de vue physique et je n'ai pas à discuter la question de savoir s'il y a eu au commencement un ou plusieurs couples; je parle uniquement au point de vue spirituel et moral.

Qu'on suppose le contraire. Il arrivera que les phénomènes moraux et spirituels ne seront pas partout les mêmes. Ici, ils se produiront d'une façon ; là, d'une autre. Or, la conscience proteste contre un pareil résultat. La morale est une, la loi est une, et l'humanité, considérée comme un être de raison, n'est pas que je sache, soumise à une autre loi morale que l'individu. Scinder la loi morale, ce serait l'annihiler.

Si telle est l'étroite connexion qui relie l'individu à l'humanité, comment s'étonner que ce qui se produit dans l'un se produise aussi dans l'autre? Si l'individu péche, comment s'étonner que l'humanité, ce grand individu, péche aussi?

III.

Pourquoi le péché?

Nous avons analysé le fait du péché ; nous venons de rechercher son origine; mais la question n'est pas épuisée.

Pourquoi l'homme péche-t-il? Ne pourrait-il pas ne pas pécher? En nous plaçant à un point de vue absolu, nous croyons pouvoir dire que l'homme pourrait ne pas pécher; car s'il le devait nécessairement, forcément, nous tomberions dans la fatalisme ; la liberté et la responsabilité disparaîtraient. D'ailleurs, est-il impossible de concevoir un homme qui ne pécherait pas? Mais à quoi bon faire des efforts d'imagination, à quoi bon façonner un être de raison, puisque l'humanité a eu sous les yeux un exemple et un exemple vivant en Jésus de Nazareth? Jésus, du moins dans ce que les Évangiles nous rapportent de sa vie, Jésus a été sans péché. Mais ce n'est là qu'une

exception, et il n'en est pas moins vrai que dans la règle, et tels qu'ils sont constitués ici-bas, tous les hommes sont pécheurs, commettent ce que nous appelons le péché. — Pourquoi ?

M. Scherer [1] dit que le péché est la condition indispensable du développement humain. Sans le péché, point de développement, point d'occasion de se développer. Mais, lui répond fort justement M. Colani [2], parce qu'un être fini est nécessairement soumis à un développement, en résulte-t-il qu'un être fini soit nécessairement un être pécheur? La notion du péché est-elle inséparable de la notion d'homme ? Pour notre part, nous ne pouvons l'admettre ; car un développement dans la sainteté n'a rien qui nous semble contradictoire. On doit distinguer profondément entre le développement et le péché. Cette distinction est très-importante pour la christologie. Si on ne distingue pas entre le développement et le péché, on a un Christ sans développement, un Christ purement surnaturel. Or, peut-on admettre sensément que la personnalité du Christ ait été aussi complétement finie, dirai-je, à trente ans qu'à douze ans ? Peut-on croire que Jésus à l'instant même de sa naissance fût déjà un être accompli ? Laissons à la mythologie païenne faire sortir Minerve armée de pied en cap du cerveau de Jupiter ; pour nous, ne faisons pas de la mythologie chrétienne. D'ailleurs Jésus a traversé la crise que traverse tout homme soumis à un développement; il a été tenté, et le récit de la tentation cache sous sa forme allégorique une profonde analyse psychologique et morale.

[1] *Loc. cit.*

[2] Du libre arbitre et du péché, *Revue de théologie*, novembre 1854.

Mais n'y a-t-il donc entre le péché et notre nature aucune connexion quelconque? Hélas, il faut bien l'avouer, il existe entre la nature humaine, telle qu'elle est actuellement constituée, et le péché, un rapport très-intime. Le péché nous domine, nous maîtrise, nous rend esclaves. Pourquoi cet esclavage? Probablement, parce que dans notre nature actuelle, le principe spirituel et moral n'est pas assez puissant pour dominer l'autre principe. C'est là la règle commune. Maintenant qu'il y ait eu ou qu'il puisse encore y avoir des êtres chez lesquels le principe spirituel et moral se maintienne souverain, ce n'est pas absolument impossible. Et pourquoi donc n'y aurait-il pas plus tard sur cette terre, d'autres êtres supérieurs à nous, qui, dans leur lutte contre le péché, remporteraient toujours la victoire?

CONCLUSION.

Nous sommes arrivé au terme de notre étude. Nous ne saurions nous flatter d'avoir réussi à élucider la question. Vouloir connaître le dernier mot de tout serait folie. Or, le problème du péché est un de ces problèmes dont la solution dernière sera toujours cachée à l'homme. Vouloir arriver sur ce point à une démonstration mathématique, serait vouloir l'impossible. L'homme aurait-il la prétention d'expliquer les desseins de Dieu ? Expliquer le pourquoi du mal serait lui trouver une raison ; or, le mal est mal précisément parce qu'il est sans raison d'être, parce qu'il est ce qui ne doit pas être.

Mais l'homme ne peut se résoudre à rester ainsi dans l'indéterminé et dans l'indéfini. S'il ne peut trouver la vraie cause d'un effet, il faut qu'il en trouve une autre que son esprit puisse concevoir et comprendre. Du reste la masse ne peut s'élever jusqu'à ces régions transcendantales où s'égare bien souvent l'intelligence du penseur. Si elle voit le bien et le mal mélangés ici-bas, elle attribue ce mélange à la lutte de deux principes contraires, et admet fort bien le dualisme populaire du «diable» et du «bon Dieu». Certes, ce dualisme est une explication fort simple, et il faut avouer que très-souvent le diable est bien commode. Mais cette explication est de toutes la moins philosophique et la moins religieuse.

«C'est celle de l'égoïsme imprévoyant, qui, jugeant tout, d'un point de vue individuel et borné, qualifie de mal absolu tout ce qui, dans le présent, le contrarie ou le blesse. — C'est celle de l'ignorance qui, dans les opposi-

tions apparentes de cet univers, perd de vue l'harmonique ensemble qu'elles concourent à former. C'est celle de l'irréflexion, qui ne comprend point que l'homme, être à la fois sensible et fini, est par cela même sujet à la souffrance ; que d'un autre côté, la liberté qui en fait un être moral et responsable, implique en lui la possibilité de pécher, et que, pour le diriger dans l'usage de cette liberté, pour le conduire à ses hautes destinées, l'aiguillon de la douleur, aussi bien que l'attrait de la jouissance, est un agent nécessaire, préparé par l'Auteur de tout bien. »

Nous ne saurions mieux terminer que par ces paroles de M. le professeur Chastel [1].

Vu,
Strasbourg, le 20 novembre 1866,
Le Président de la soutenance,
C. SCHMIDT.

Permis d'imprimer,
Strasbourg, le 25 novembre 1866,
Le Recteur,
A. CHÉRUEL.

[1] Le christianisme dans les six premiers siècles, p. 114.

THÈSES.

I. — Il y a du Manichéisme dans l'Augustinisme.

II. — La doctrine vulgaire du péché originel est immorale.

III. — Le principe du péché, c'est l'égoïsme.

IV. — Le strict point de vue pélagien est insoutenable.

V. — Le péché n'est pas la condition indispensable du développement humain.

VI. — On doit laisser au prédicateur la liberté de choisir son texte.

VII. — De la morale indépendante ne découle pas l'obligation absolue pour l'homme.

VIII. — La séparation de l'Église et de l'État est une conséquence logique du principe protestant.